ve tanıtımı yapılır, şer'î hüküm konusu incelenir. Eserin yaklaşık dörtte üçünü kapsayan ikinci bölümde şer'î delil, üçüncü bölümde ictihad ve taklid, fetva ve müftü konusu, dördüncü bölümde teâruz ve tercih ele alınır. Âmidî eserde kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve istidlâl şeklinde beş şer'î delilin bulunduğunu, bunlardan ilk üçünün asıl, diğer ikisinin onlara tâbi delil olduğunu belirtir (I, 145-146). Bazı usulcülerin yaptığı gibi Kur'an'ın Allah'tan gelen bir vahiy eseri olduğu üzerinde durmaksızın doğrudan Kur'an'ın tanım ve özelliklerinden, ikinci şer'î delil olarak ele aldığı sünnet bahsinde de peygamberlerin mâsumiyetinden, peygambere uymanın anlam ve kapsamından söz eder (I, 147-179). Müellifin icmâ konusunda hayli ayrıntılı bilgi verdiği, bu hususta daha önceki birikimi ve teorik tartışmaları çok iyi şekilde yansıttığı ve sonuçlandırdığı görülür. İlk iki delilin ele alınışında kelâmcı bakış açısının ağırlık taşıdığı temel tanıtımlarla yetinilip usul tartışmalarına girilmeyişi belki de, ileride dördüncü asıl adıyla "kitap, sünnet ve icmâ arasında ortak konular" başlığının açılarak kaynaklardan hüküm çıkarma metotlarının ve usûlî-lafzî tartışmaların ayrıntıyla verilmiş olması sebebiyledir (II, 3-III, 166). *el-İḥkâm*'da kıyas dördüncü şer'î delil olarak incelenir. Kendinden önceki mütekellim usulcülerin kıyası edille-i şer'iyye arasında saymasına karşılık Gazzâlî kitap, sünnet ve icmâdan sonra dördüncü delil olarak akıl ve istidlâli zikreder; kıyası ise ayrı bir başlık altında ele aldığı kaynaklardan hüküm elde etme metotları bölümünde inceler (*el-Müstaṣfâ*, I, 217-218; II, 228). Bunda hocası Cüveynî'nin de etkisi olduğu düşünülebilir. Zira Cüveynî, her ne kadar kıyası şer'î deliller arasında incelerse de delillere genel bakış yaptığı yerlerde kıyası naklî delillerden ayırdığı ikinci kategoriye dahil eder. Âmidî'nin bu yolu tercih edip kıyası yine şer'î delil olarak ele almasında Eş'arî kelâmı çerçevesinde benimsediği kıyas tanımının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Beşinci delil olarak tanıttığı istidlâl ise nas, icmâ veya kıyasın bulunmadığı durumlarda kullanılan akıl yürütmeler, mantıkî önerme ve çıkarımlar olup bunlardan fıkıh usulünde en kolay kullanılabilecek olanı istishâbü'l-hâl delilidir (*el-İḥkâm*, IV, 104-111). Âmidî'nin istishâb anlayışı Şâfiî usulcülerinin genel çizgisini yansıtır. Şer'u men kablenâ, sahâbî kavli, istihsan ve mesâlih-i mürseleden de delil zannedildiği halde delil olmayan usuller olarak kısaca ve daha çok delil oluşlarını çürütme amacıyla söz ederken Gazzâlî'nin yolunu takip eder (*el-Müstaṣfâ*, I, 245-315 ; *el-İḥkâm*, IV, 121-140). Sistematik ve içerikle ilgili kategorik ve kesin bir değerlendirmede bulunmak zor görünmekle birlikte genellikle *el-Maḥṣûl*'de kısmen *el-Burhân*'ın ve daha çok da *el-Muʿtemed*'in sistematiğini andırır bir planın izlendiği, *el-İḥkâm*'da ise *el-Müstaṣfâ*'nın daha etkili olduğu söylenebilir.

Âmidî usul konularını ele alırken bab, kısım, mesele, bazan da nevi ve fasıl alt başlıkları kullanarak önce o konudaki kuralları verip tartışmanın oturacağı teorik çerçeveyi çizer, ardından fer'î meselelere ve örneklendirmelere geçer ve yeri geldikçe de kelâmî tartışmalara girer. Usul konularını incelerken çeşitli ekollerin ve usulcülerin bu husustaki görüşlerini ayrı ayrı belirtir, diyalektik bir metotla onların münakaşasını yapar, değişik ihtimalleri tartışır, katıldığı görüşü ve kendi tercihini belirtmeyi de genelde ihmal etmez. Onun bu üslûbu mütekellimîn ekolünün genel çizgisine uygun düştüğü gibi bunda felsefe, mantık ve cedel ilimlerine olan vukufunun da payı vardır. Usulde ayrıntı sayılabilecek meselelerde sadece uzmanlarının anlayabileceği özet bilgiler vermekle yetinirken temel meselelerde sayfalar süren tartışmalara girer. Bu sebeple eserde temas edilmemiş usul konuları neredeyse yok gibidir. Usulün bütün meselelerini planlı bir şekilde kapsaması açısından eserin mütekellimîn usulünün olgunluk aşamasını temsil ettiği söylenebilir. Bu dönemden itibaren daha muhtasar usul kitaplarının yazılmaya başlanması, fukaha ve mütekellimîn metotlarını birleştirmeye yönelik eserlerin telifine, şerh ve hâşiye çalışmalarına ağırlık verilmesi, mütekellimîn usulünün gelişim sürecinde *el-İḥkâm* ve *el-Maḥṣûl*'ün önemli bir yer tuttuğunu gösterir.

Önsözünde yer alan ifadelerden, Âmidî'nin Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam Şerefeddin Îsâ'nın himayesine girip Dımaşk'ta Azîziyye Medresesi'nde müderrislik yaptığı sırada eserini kaleme aldığı ve bu sebeple ona ithaf ettiği anlaşılmaktadır. *el-İḥkâm*, döneminde ve sonraki devirlerde ilim muhitlerinin büyük ilgisine mazhar olmuş, önce müellifi tarafından *Müntehe's-sûl fî ʿilmi'l-uṣûl* adıyla ihtisar edilmiş (Kahire, ts.), çağdaşı Mâlikî fakihi Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in telif ettiği *Müntehe's-sûl ve'l-emel fî ʿilmeyi'l-uṣûl ve'l-cedel* adlı eserin ve bunun üzerine müellifinin yaptığı *Muḫtaṣarü'l-Müntehâ* adlı ihtisarın da ana kaynakları arasında yer almıştır. Aynı yüzyılda Hanefî fakihi Muzafferüddin İbnü's-Sââtî, iki usul ekolünü birleştirmek amacıyla fukaha ekolünden Pezdevî'nin *el-Uṣûl*'ünü ve mütekellimîn ekolünden Âmidî'nin *el-İḥkâm*'ını esas alarak *el-Bedîʿ* adlı eserini meydana getirmiştir. Daha sonraki dönemlerde cem', şerh ve hâşiye biçiminde usul çalışmalarının hızla çoğaldığı ve *el-İḥkâm*'ın bu eserlerin kaynakları arasında daima önemli bir yer işgal ettiği görülür. Eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır (I-IV, Kahire 1332/1914; I-III, Kahire 1347/1928; I-IV, Kahire 1387/1967; nşr. Abdürrezzâk Afîfî v.dğr., I-IV, Riyad 1387-1388/1967-1968; Beyrut 1400/1980; nşr. İbrâhim el-Acûz, I-IV, Beyrut 1405/1985; nşr. Seyyid el-Cümeylî, I-IV, Beyrut 1406/1986).

BİBLİYOGRAFYA :

Seyfeddin el-Âmidî, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*, Kahire 1387/1986, I-IV; Gazzâlî, *el-Müstaṣfâ fî ʿilmi'l-uṣûl*, Bulak 1324, I, 217-218, 245-315; II, 228; İbnü's-Sââtî, *el-Bedîʿ* (haz. Mehmet Akkaya, doktora tezi, 1402/1982), Câmiatü'l-Ezher Külliyyetü'ş-şerîa ve'l-kānûn, I, 184-185, 195; İbn Haldûn, *el-Muḳaddime*, Beyrut 1967, s. 816-817; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 17; Hüseyin Atay, "İslâm Hukuk Felsefesi Bibliyografyası" (Abdülvehhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi* [trc. Hüseyin Atay] içinde), Ankara 1973, s. 101-103; Bernard G.Weiss, "al-Āmidī on the Basis of Authority of Consensus", *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes* (ed. Donald P. Little), Leiden 1976, s. 342-356; a.mlf., *The Search For God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, Salt Lake City 1992.



Salim Öğüt

İHLÂL

(الإخلال)

Sözde maksadı ifade etmede yeterli olmayacak derecede kısaltma yapılması anlamında meânî terimi

(bk. ÎCÂZ).

İHLÂS

(الإخلاص)

Kulun bütün davranışları ve sözlerinde sadece Allah'ın rızâsını gözetmesi anlamında ahlâk ve tasavvuf terimi.

Sözlükte "arınmak, saflaşmak, kurtulmak" mânasındaki **hulûs / halâs** kökünden türetilmiş olup "bir şeyi, içine karışmış ve değerini düşürmüş olan başka şeylerden temizleyip arındırmak, saflaş-

tırmak" anlamına gelen **ihlâs** kelimesi, terim olarak "ibadet ve iyilikleri riyadan ve çıkar kaygılarından arındırıp sadece Allah için yapmak" demektir. İslâmî literatürde ihlâs daha geniş olarak şirk ve riyadan, bâtıl inançlardan, kötü duygulardan, çıkar hesaplarından ve genel mânada gösteriş arzusundan kalbi temizlemeyi, her türlü hayırlı faaliyete iyi niyetle yönelmeyi ve her durumda yalnızca Allah'ın rızâsını gözetmeyi ifade eder (Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, "ḫlṣ" md.; *Lisânü'l-ʿArab*, "ḫlṣ" md; Gazzâlî, IV, 379-380). Fudayl b. İyâz'a, "İnsanların hatırı için ameli terketmek riya, onları memnun etmek için amel etmek şirk, bu iki durumdan kurtulmak ihlâstır" şeklinde bir söz isnat edilmekle birlikte (*et-Taʿrîfât*, "el-İḫlâṣ" md.) riya genellikle "sırf Allah rızâsı için yapılması gereken amele gösteriş katmak" anlamında kullanılır.

Kur'ân-ı Kerîm'de hulûs kökünden çeşitli kelimeler hem sözlük hem terim anlamında yer almaktadır. On yerde geçen "muhlisîne lehü'd-dîn" ifadesindeki ihlâs kavramı "yalnızca Allah'a yönelip O'na kulluk etme, O'na güvenip O'ndan dilekte bulunma, sadece Allah'ın dinini tanıyıp din konusunda kendini Allah'a adama, tevhid inancının saflığını bâtıl itikadlarla zedelemekten sakınma, saf dindarlık" şeklinde hem şirke hem riyaya zıt bir anlam taşır (el-A'râf 7/29; el-Beyyine 98/5; krş. Şevkânî, II, 227; V, 559). Yine Kur'an'daki "ibâdullâhi'l-muhlasîn" ifadesi, "Allah'ın yardımına mazhar olup hâlis dindarlığa ve hidayete ulaştırılmış kullar" mânasına gelmektedir (Taberî, XIV, 33). Fahreddin er-Râzî, bu ifadenin geçtiği Hicr sûresinin 40. âyetini açıklarken ihlâsın "bir şeyi karışımdan temizleyip saf hale getirmek" şeklindeki sözlük anlamını hatırlattıktan sonra insanın bir ameli ya sırf Allah için ya da Allah'tan başka biri için veya her iki amacı birlikte gözeterek yapacağını, sonuncu durumda ya Allah rızâsını veya başkasını memnun etmeyi öne alacağını belirtmekte, bunlardan sadece birinci amelin makbul olduğunu, ameline gösteriş karıştırmakla birlikte Allah rızâsını önde tutanların da ihlâslı kimselerden sayılmasının umulduğunu söylemektedir (*Mefâtîḥu'l-ġayb*, XIX, 188-189). Âyetlerde bildirildiğine göre şeytan ihlâslı kişilere zarar veremeyeceğini itiraf etmiştir (el-Hicr 15/40; Sâd 38/83). Bu sebeple Kur'an'da ihlâs peygamberlerin başlıca niteliklerinden sayılmıştır (meselâ bk. Yûnus 12/24; Meryem 19/51; Sâd 38/45-46). Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in 112. sûresine dinin temel ilkesi olan tevhidi en hâlis, en güzel şekilde dile getirdiği için İhlâs adı verilmiştir.

İhlâs kavramı hadislerde de dinî ve ahlâkî bir fazilet olarak sık sık geçmektedir (bk. Wensinck, *el-Muʿcem*, "ḫlṣ" md.). Çeşitli vesilelerle Allah rızâsı için ihlâsla amel etmenin önemini ve faziletini vurgulayan Hz. Peygamber (meselâ bk. *Müsned*, III, 225; IV, 80, 82; V, 183; İbn Mâce, "Menâsik", 76; Tirmizî, "ʿİlim", 7) duada ihlâslı olmayı öğütlemiş (Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 56), ihlâslı bir kalple iman etmiş kişinin âhiret kurtuluşuna ereceğini müjdelemiş (*Müsned*, V, 147), kendisi de, "Yâ rabbi! Beni sana karşı ihlâslı bir kul yap" şeklinde dua etmiştir (*a.g.e.*, IV, 369; Ebû Dâvûd, "Vitr", 25).

Fıkıh kitaplarında ibadetlerin abdest, niyet, tekbir, kıraat gibi zâhirî şartları yanında bir de huşû, hudû ve ihlâs kavramıyla ifade edilen bâtınî şartlarının bulunduğu, meselâ abdestsiz kılınan namaz geçerli sayılmayacağı gibi ihlâssız eda edilen ibadetin de makbul olmadığı belirtilmekle birlikte bu konu daha çok tasavvuf ve ahlâk kaynaklarında ele alınmıştır (meselâ bk. Hâris el-Muhâsibî, s. 156-169, 193-202; Kuşeyrî, s. 443-447; Gazzâlî, IV, 376-386). Sûfîlere göre ihlâs kulun bütün amellerini sadece Hak için ifa etmesi, halkın değerlendirmesini kesinlikle dikkate almamasıdır. Sûfîler kulun yaptığı amel ve ibadetleri yok sayması, bunlara bakıp da kendini beğenmemesi lâzım geldiğini özellikle belirtmişlerdir. Bunu sağlamak için amel ve ibadetleri halktan ve nefisten korumak gerekir. Sadece ibadet türünden olan davranışlarda değil dünya işlerinde de ihlâs aranır. İhlâsın anlamını derinleştiren mutasavvıflar kulun işlediği iyi amellerin Hakk'ın bir lutfu olduğunu söylemişler, bunları kendisinden bilmesini, hatta karşılığında sevap istemesini ihlâs eksikliğine bağlayarak tasavvufî edebe aykırı bulmuşlardır. Zünnûn el-Mısrî'ye göre hayırlı işlerinden dolayı övülme ile yerilmenin eşit olması, işlenen amellerin unutulması ve sevap almayı gerektirdiğinin düşünülmemesi kişinin ihlâslı oluşunun alâmetleridir. Her şeyin fâili olarak Hakk'ı gören sûfî amel ve ibadetlerinin sahibi olarak kendini göremez (Kuşeyrî, s. 445). Yalnızlığı sevmek ve kimsenin görmediği yerlerde ibadet etmek de ihlâslı olmayı sağlar (Serrâc, s. 290).

Sûfîlere göre ibadetin ruhu ihlâstır. İhlâssız amelin de amelsiz ihlâsın da kula bir faydası yoktur; bununla beraber ihlâssız amel amelsiz ihlâstan daha kötüdür. Çünkü her şeye değer kazandıran ihlâstır. Çok ibadetle değil ibadetteki ihlâsla kurtuluşa erileceğini söyleyen sûfîler insanın ihlâslı ve samimi olmasını, ancak ihlâslı olduğunu iddia etmemesini bir ilke olarak benimsemişlerdir. Ebû Bekir ed-Dekkāk, ihlâslı olduğu kanaatini taşımanın ihlâs eksikliğinden kaynaklandığını söyler. Allah bir kulunun ihlâsını makbul kılmak istediği zaman onun ihlâsını görmesine engel olur; o zaman kul "muhlis" değil Kur'an'daki tabiriyle (Meryem 19/51) "muhlas" olur (Kuşeyrî, s. 445). Muhlis kendi iradesi ve gayretiyle ihlâsa kavuşan, muhlas ise Allah tarafından kendisine ihlâs bağışlanan kimsedir. İhlâs konusundaki fikirleriyle tanınan Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî dünyada en değerli şeyin ihlâs olduğunu, fakat kendisinin, gönlünden riyayı söküp atmak için bütün gücüyle çalıştığı halde riyanın kalbinde başka bir renkle yeniden yeşerdiğini söyleyerek her durumda ihlâslı kalmanın zorluğuna işaret eder (*a.g.e.*, s. 440).

Doğruluğun özel bir şekli olarak görülen ve bazan niyet anlamında kullanılan ihlâs insanın ruhunda son derece gizli bir niteliktir, hatta o bir sırdır. Nitekim kutsî bir hadiste "İhlâs sırlarımdan bir sırdır, onu sevdiğim kulumun kalbine tevdi ederim" buyrulduğu söylenir (*a.g.e.*, s. 444). Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ihlâs o kadar gizlidir ki melek onu bilmediği için sevap hanesine yazmaz, şeytan bilmediği için bozamaz, nefis bilmediği için şımarmaz (Serrâc, s. 290; Kuşeyrî, s. 446). Böyle olunca başkaları bir yana ihlâslı olduğunu kişinin kendisi bile kesin olarak bilemez, onun için de nefsini daima denetim altında tutması gerekir. Tasavvuf kaynaklarında ihlâsla feyiz ve ilham arasında bir ilgi kurulduğu görülmektedir. Kırk gün ihlâslı olmayı başaran bir kulun kalbinden fışkıran hikmetlerin dilinden döküleceği inancı (*a.g.e.*, s. 447) bu ilgiyi göstermektedir.

Irak sûfîleriyle Horasan Melâmetîleri'nin ihlâs ve riya konusundaki görüşlerinin farklı olduğu belirtilir. Sühreverdî, Irak sûfîlerinin bu konuda melâmet ehlinden daha üstün kabul edildiğini söyler. Ona göre Melâmetîler, amellerini ve tasavvufî hallerini halktan saklamışlarsa da nefislerinden saklayamamışlardır. Amelini halktan ve nefisten koruduğu için muhlas diye nitelenen sûfîler, amelini sadece halktan korudukları için muhlis diye nitelenen Melâmetîler'den üstündür. Sûfî Hakk'ın iradesiyle, Melâmetî ise kendi iradesiyle ihlâs mertebesine ermiştir (*ʿAvâ-*

rifü'l-ma'ârif, I, 92). İhlâs ve riya konusunda melâmet ehliyle diğer mutasavvıflar sürekli olarak birbirlerini eleştirmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ḫlṣ" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "ḫlṣ" md.; *et-Ta'rîfât*, "el-İḫlâṣ" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "ḫlṣ" md.; M. F. Abdülbâkī, *el-Mu'cem*, "ḫlṣ" md.; *el-Mu'cemü'ṣ-ṣûfî*, s. 686; *Müsned*, III, 225; IV, 80, 82, 369; V, 147, 183; İbn Mâce, "Menâsik", 76; Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 56, "Vitr", 25; Tirmizî, "'İlim", 7; Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-ḥuḳūḳıllâh* (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 156-169, 193-202; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XIV, 33; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 289, 290, 533; Kelâbâzî, *Taarruf* (Uludağ), s. 149; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ḳūtü'l-ḳulûb*, Kahire 1310, II, 158; Sülemî, *Uṣûlü'l-Melâmetiyye*, Kahire 1985, s. 76, 143, 147; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 185; Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire 1966, s. 440, 443-447; Herevî, *Menâzil*, Kahire 1962, s. 31; Gazzâlî, *İḥyâ'*, IV, 376-386; Aynülkudât el-Hemedânî, *Nâmehâ*, Tahran 1362 hş., I, 25-30, 4. nâme; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, Tahran 1363 hş., s. 75; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, XIX, 188-189; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif* (Gazzâlî, *İḥyâ'* içinde), Kahire 1312, I, 92, 165-172; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥât*, II, 220-225; Ebü'l-Mefâhir Yahyâ el-Bâharzî, *Evrâdü'l-aḥbâb ve fuṣûṣü'l-âdâb* (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1358 hş., s. 151; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, II, 93-101; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 15; Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, Bulak 1256/1840, s. 169; Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr*, Beyrut 1412/1991, II, 227; V, 559; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, *Şerḥ-i İṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf*, Tahran 1967, I, 93; İmâdüddin İsnevî, *Ḥayâtü'l-ḳulûb* (Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ḳūtü'l-ḳulûb* içinde), Kahire 1310, II, 212; C. Van Arendonk, "İhlâs", *İA*, V/2, s. 942; L. Gardet, "Ikhlāṣ", *EI²* (Fr.), III, 1086-1087.



SÜLEYMAN ATEŞ

İHLÂS SÛRESİ

(سورة الإخلاص)

Kur'ân-ı Kerîm'in yüz on ikinci sûresi.

Çok sayıdaki adları arasında, İslâm dininin temel ilkesi olan tevhid inancının veciz bir ifadesi olduğu için verildiği anlaşılan İhlâs ve aynı zamanda sûrenin ilk âyeti olan "Kul hüvallāhü ahad" en çok kullanılanlarıdır. Sûre özellikle Türk sözlü kültüründe "Kul hüvallah", bunun da kısaltılmışı olan "Kul hü" şeklinde, ayrıca "İhlâs-ı şerîf" diye de anılır. Sûreye, Allah'ın birliği inancını öz olarak ifade ettiği için "tevhid", aynı inancın İslâm'da temel akîdeyi oluşturması sebebiyle "esâs", sûrede hiçbir şeyin Allah'a benzetilemeyeceği, O'nun her şeyden başka ve üstün olduğu anlatıldığı için "tecrîd", Allah'a burada anlatıldığı şekilde inananlar bu sayede kurtuluşa erecekleri için "necât", kişi bu sûrede anlatıldığı şekilde iman ettiği takdirde Allah'ın sevgisi ve dostluğunu kazanacağı için "velâyet" adları da verilmiştir. Fazla yaygın olmamakla birlikte "tefrid, mârifet, cemâl, nisbet, bereket, berâet, müzekkire, nûr, mânia, eman" gibi isim ve niteliklerin kullanıldığı da belirtilmektedir. İhlâs sûresi Kâfirûn ile birlikte "İhlâseyn" ve "Mukaşkışateyn" (tedavi eden), Felak ve Nâs sûreleriyle birlikte "Muavvizât" (Buhârî, "Feżâ'ilü'l-Ḳur'ân", 14) adlarıyla da anılır. Dört âyetten ibaret olup fâsılası dâl (د) harfidir.

İbn Mes'ûd, Hasan-ı Basrî, Câbir b. Abdullah, Mücâhid b. Cebr, Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî gibi birçok müfessir ve âlim İhlâs sûresinin Mekke döneminde nâzil olduğunu ileri sürerken İbn Abbas, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî, Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, Dahhâk b. Müzâhim ve Süyûtî Medine döneminde indiğini söylerler. Önce Mekke'de, ardından ikinci defa olmak üzere Medine'de indiği de ileri sürülmüştür (Süyûtî, *el-İtḳān*, I, 42, 113-114). Mekkî olduğu görüşünü benimseyenler, Mekke'de müşriklerin Hz. Peygamber'e gelerek, "Bize rabbinin nesebini söyle" dedikleri, Resûl-i Ekrem'in de onlara bu sûreyi okuduğuna dair rivayeti (*Müsned*, V, 133-134; Tirmizî, "Tefsîr", 112/1, 2; Taberî, XXX, 221); Medenî olduğunu söyleyenler, Medineli yahudilerin ulûhiyyetle ilgili bazı sorularına Allah tarafından bir cevap olmak üzere Cebrâil'in Hz. Peygamber'e gelip "Kul hüvallāhü ahad" sûresini okuduğunu bildiren rivayetleri (İbn Hişâm, I, 571-572; Taberî, XXX, 221-222; Fahreddin er-Râzî, XXXII, 175; Süyûtî, *Esbâbü'n-nüzûl*, s. 223-224) delil göstermişlerdir. Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinde Atâ b. Dînâr ile İbn Abbas'ın rivayeti olarak yer alan (*Mefâtîḥu'l-ġayb*, XXXII, 175) Necran hıristiyanları heyetiyle ilgili bir rivayet de sûrenin Medenî olduğunun bir delili olarak ileri sürülmüştür (sûrenin sebeb-i nüzûlüyle ilgili diğer rivayetler için bk. Yûsuf b. Abdullah el-Ermeyûnî, s. 15-21). Rivayetlerden anlaşıldığına göre Resûl-i Ekrem, gerek müşriklerin gerekse yahudilerle hıristiyanların Allah hakkındaki sorularına cevap olarak İhlâs sûresini okumuştur. Onun farklı zamanlarda sorulan sorulara bu sûre ile cevap vermesi sûrenin o sırada nâzil olduğunu göstermez. Gerçi yahudilerle ilişkiler Medine'ye hicretten sonra başlamış, Necran hıristiyanlarıyla olan münasebetler de hicretin 3. yılında ve Uhud Gazvesi'nden sonra ortaya çıkmıştır. Bazı kaynaklarda yer aldığına göre, "Bize rabbinin nesebini bildir" diyen müşrik kişi Hendek muhasarası kumandanı olup bu muhasara da hicretin 5. yılında gerçekleşmiştir. Ancak İslâm'ın temel iman ilkesini belirleyen bir sûrenin bu kadar geç bir zamanda gelmiş olabileceği zayıf bir ihtimal olarak görülmektedir. Ayrıca dili, üslûbu ve içeriği de Mekkî sûreleri andırmaktadır. Sûre hangi dinî inanıştan gelirse gelsin, hangi fikir ve felsefî düşünceden kaynaklanmış olursa olsun Allah hakkındaki bütün yanlış inanç ve telakkileri ortadan kaldırmak, Allah'ı doğru sıfatlarıyla ve lâyık olduğu özellikleriyle tanıtmak için inmiştir.

İhlâs sûresinin muhtevasıyla ilgili olarak müfessirlerin üzerinde durdukları en önemli konu, ilk iki âyette yer alan "ahad" ve "samed" kelimelerinin anlam ve içerikleridir. Ahad sıfatı Allah'a nisbet edildiğinde O'nun birliğini, tekliğini ve eşsizliğini ifade eder; bu anlamıyla tenzihî veya selbî sıfatları da içerir. Bu sebeple ahad sıfatının bazı istisnalar dışında Allah'tan başkasına nisbet edilemeyeceği düşünülür. Aynı kökten gelen "vâhid" ise Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde Allah'ın sıfatı olarak geçmekle birlikte Allah'tan başka varlıkların sayısal anlamda birliğini ifade etmek için de kullanılmaktadır. Sûrenin ilk âyetinde Allah lafzıyla bütün sübûtî sıfatlara, ahad lafzıyla da selbî sıfatlara işaret edildiği anlaşılmaktadır (ayrıca bk. AHAD).

Samed kelimesi "bir kavmin ilk atası, herkesin kendisine ihtiyacını arzettiği, fakat kendisinin kimsenin yardımına muhtaç olmadığı ulu başkan" gibi anlamlara gelir (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ṣmd" md.). Sûredeki bağlamına göre samed, "var oluş bakımından kimseye muhtaç olmayıp her şeyin varlığını kendisine borçlu olduğu vâcibü'l-vücûd" demektir. Buna göre samed kelimesi doğrudan doğruya ahad isminin açıklaması, daha sonra gelen "doğurmamış ve doğmamıştır" âyeti de samed isminin açıklamasıdır (ayrıca bk. SAMED). "Onun bir dengi de olmadı" meâlindeki son âyet ise hem birinci âyetin açıklaması hem de bütünüyle sûrenin bir özetidir.

Sûrenin iki ispat cümlesiyle iki nefiy cümlesinden meydana gelmesi, Allah'ın sübûtî sıfatlarıyla selbî sıfatları arasında bir dengenin kurulması gerektiğine işaret eder. Zira sübûtî sıfatlarda aşırı gidip Allah'ı yalnızca teşbih ve temsil yoluyla tanımaya çalışmak sonuçta insanları teşbih ve tecsîme, hatta çok tanrıcılığa götüre-